

## LA LÉGENDE DE KĀMA DANS LES INSCRIPTIONS ET L'ICONOGRAPHIE PALLAVA

Parmi les nombreux noms (*biruda*) qui qualifient le roi Pallava Narasiṃhavarman II Rājasimha dans ses inscriptions, l'un de ceux qui reviennent le plus souvent est l'épithète *Atyantakāma* («au désir infini») <sup>1</sup>. Dans *The Religion and Philosophy of Tevaram*, M.A. Dorai Rangaswamy rapproche ce *biruda* du nom d'un sanctuaire traditionnellement lié à la déesse à Kāñcīpuram, le *Kāmakosṭham* <sup>2</sup>. M.A. Dorai Rangaswamy émettait l'hypothèse que le *kāmakosṭham* aurait

---

1. Selon R. Nagaswamy, le *biruda* *Atyantakāma* utilisé dans les inscriptions s'appliquerait exclusivement à Rājasimha, ce qui le conduit à attribuer à ce roi la réalisation de plusieurs monuments de Mahābalipuram, généralement présentés comme l'œuvre de son prédécesseur Narasiṃhavarman Ier, parmi lesquels, en particulier, le Dharmarājaraṭha («New Light on Mamallapuram», in *Transactions of the Archaeological Society of South India-Silver Jubilee Volume*, Madras, 1962, pp. 1-50). K.R. Srinivasan accepte l'identification d'*Atyantakāma* avec Rājasimha et pense que le Dharmarājaraṭha, commencé sous le règne de Narasiṃhavarman Ier (630-668) aurait été complété sous Rājasimha (*Encyclopaedia of Indian Temple Architecture, South India, Lower Drāviḍadeśa*, Delhi, 1983, vol. I, pt. 1, pp. 35-37). Cependant l'utilisation du *biruda* *Atyantakāma* par d'autres souverains Pallava que Rājasimha n'est peut-être pas à écarter tout à fait, étant donnée la place du cycle de Kāma dans la tradition locale.

2. M.A. DORAI RANGASWAMY, *The Religion and Philosophy of Tevāram*, Madras, 1958, rééd. 1990, pp. 233-234. Le nom sanskrit *koṣṭham* désigne un espace fermé. Le *kāmakosṭha* est associé à une cavité dans la terre (*bila*): cf. M.C. PORCHER, «L'espace sacré dans le Kāñcimahātmya», in *L'espace du temple I, Espaces, itinéraires, méditations, Puruṣārtha n. 8*, Paris, 1985, pp. 47-48.

peut-être été appelé ainsi en l'honneur de Rājasimha Atyantakāma et notait à ce propos l'importance prise par les formes de la déesse dans l'iconographie du Kailāsanātha, la réalisation majeure de Rājasimha.

Si le rapprochement entre le culte lié au sanctuaire de Kāmakoṣṭham et le *biruda* de Rājasimha paraît particulièrement éclairant, nous pensons cependant qu'il convient plutôt d'inverser la suggestion faite par Dorai Rangaswamy. Ce ne serait pas le sanctuaire de Kāmakoṣṭham qui aurait emprunté son nom au roi Pallava, mais, au contraire, le roi qui aurait pris le *biruda* d'Atyantakāma en référence au principal mythe lié au culte de la déesse à Kāñcīpuram, celui de la mort et de la résurrection de Kāma. A travers ce nom, le roi Pallava s'identifiait à Śiva sous les deux formes à la fois indissociables et antinomiques de Kāmāri, «l'adversaire de Kāma»<sup>3</sup> et de Kāmeśvara (le seigneur Kāma, ou le seigneur de Kāma, Śiva revêtant l'apparence de Kāma), deux formes que met au premier plan, comme on le verra, tout le cycle local des légendes liées à la déesse du Kāmakoṣṭham, Kāmākṣī, figure privilégiée de la divinité féminine dans le sud de l'Inde.

La référence fréquente dans les inscriptions à Kāma et à sa légende fournirait aussi la clé d'une *mūrti* de Śiva qui occupe une place axiale dans les sanctuaires construits sous Rājasimha mais disparaît avec le déclin des Pallava. Il s'agit de l'image placée dans la niche centrale nord de la cella de la plupart des temples śivaïtes édifiés au VIII<sup>e</sup> siècle (figs. 1 et 2), image symétrique de celle de *Dakṣiṇāmūrti* sur le mur sud (fig. 3), qui connut en revanche une exceptionnelle longévité en Inde du sud.

En consacrant la figure de Śiva Kāmāri, l'iconographie Pallava intègre un cycle légendaire local dans la tradition orthodoxe pan-indienne telle qu'elle s'exprime dans tous les temples royaux. Elle témoigne aussi de l'appropriation d'un mythe à la fois régional et pan-indien par la «légende» dynastique que cherchent à formuler les inscriptions royales, et que nous tenterons de cerner ici.

---

3. Ou *Kāmāntaka*, le «meurtrier de Kāma».

## La déesse du Kāmakōṣṭham

La déesse Kāmākṣī (littéralement «au regard de désir, d'amour») liée à Kāñcīpuram est la principale divinité de l'école tantrique de la Śrīvidyā telle qu'elle s'est développée dans le sud de l'Inde <sup>4</sup>. Dans les hymnes à la déesse composés à date sans doute relativement tardive, on célèbre souvent son regard humide, opposé au regard de feu de Śiva <sup>5</sup>. Un long poème dédié à Kāmākṣī, la *Pañcaśatī* <sup>6</sup>, développe ce thème et rapproche implicitement le nom de Kāmākṣī du rôle joué par la déesse auprès de Kāma: alors que Śiva a brûlé Kāma, la déesse l'a ressuscité de son regard mouillé de tendresse.

Le *Lalitā Māhātmya* <sup>7</sup>, intégré dans le *Brahmāṇḍa Purāṇa* <sup>8</sup>, qui est un des textes essentiels de la Śrīvidyā au sud de l'Inde, nous offre tout un cycle mythologique axé sur Kāmākṣī. L'un des aspects les plus originaux de ce cycle est le rôle qu'y joue Kāma. La déesse y affronte en effet un démon appelé Bhaṇḍa qui a été façonné avec les cendres de Kāma, juste après que ce dernier ait été mis à mort par Śiva. Pour le combattre, elle prend une forme analogue à celle de Kāma, dont elle tient les attributs caractéristiques, l'arc fait d'une canne à sucre ainsi que les cinq flèches. Les dieux récitent alors un hymne en son honneur dans lequel elle est nommée Kāmākṣī et Kāmeśī. Ensuite a lieu son mariage avec Śiva, qui apparaît également sous une forme identique à celle de Kāma, et qui reçoit de Brahmā le nom de Kāmeśvara. Après la cérémonie la déesse est décrite assise sur un trône en compagnie de son époux; son omniscience lui permet

4. Cf. D.R. BROOKS, *The Secret of the Three Cities, An Introduction to Hindu Śakta Tantrism*, Chicago, 1990, p. 99.

5. Cf., à titre d'exemple, *Stotrasamuccaya*, Madras, Adyar Library Series 99, 1969, p. 65: dans un poème dédié à la déesse (*Ambikāstuti*), śl. 15, l'auteur la prie de lui dispenser ses faveurs «après l'avoir fixé d'un regard frais comme l'ambrosie» (*ālakṣya mām amṛtaśītalayā ca dṛṣṭyā...*).

6. *Kāvyaṃālā*, Part V, 2<sup>ème</sup> éd. Bombay, 1937, pp. 1-85. Cf. *Les légendes çivaïtes de Kāñcīpuram, Analyse de textes et iconographie*, par R. DESSIGANE, P.Z. PATTABIRAMIN et J. FILLIOZAT, Pondichéry, 1964, pp. V-VI.

7. Ou *Lalitopākhyāna*.

8. *The Brāhmāṇḍa Purāṇa*, transl. and annot. by G.V. TAGARE, vols I-V, Delhi, Varanasi, Patna, 1983-84, pt. IV, chap. 5-30; *Brāhmāṇḍa Purāṇa*, ed. K.V. SARMA, Bombay, 1857.

de deviner les désirs de tous les êtres, qu'elle parvient à combler d'un seul regard: c'est pourquoi Brahmā lui donne le nom de Kāmākṣī et de Kāmeśvarī.

La fin du récit est consacrée au combat de la déesse contre Bhaṇḍa qu'elle vainc, avant de rendre vie à Kāma.

Le mythe de la mort et de la résurrection de Kāma est également évoqué dans le *Kāmākṣīvilāsa* <sup>9</sup>. Après avoir été foudroyé par Śiva, Kāma implore Kāmākṣī au Kāmakōṣṭham. La déesse lui donne un corps et l'aide à affronter Śiva au combat. Fort de cette alliance, Kāma est désormais à l'abri des attaques de Śiva, qui en revanche est en proie aux affres de la passion. Pārvatī s'étant retirée de tous les sanctuaires consacrés au dieu, celui-ci souffre cruellement de cette séparation et veut s'emparer par force de son épouse. Celle-ci fait surgir alors d'elle-même une multitude de répliques de Kāma qui combattent victorieusement Śiva. Le dieu est obligé de s'incliner devant le pouvoir de la déesse et de Kāma.

La *Saundaryalaharī* <sup>10</sup>, attribuée selon la tradition à Śankara, loue la déesse comme celle qui a donné à Kāma son pouvoir. Le mariage de Śiva et Pārvatī, les efforts de Kāma et de la déesse pour conquérir Śiva, la mort et la résurrection de Kāma <sup>11</sup> constituent l'arrière-plan mythologique du poème. Le motif du regard de la déesse y est longuement repris. Il est comparé à la flèche de Kāma (śl. 58). Alors que l'œil de Śiva brûle les mondes, celui de la déesse les ranime (śl. 39) <sup>12</sup>. La strophe 78 associe l'image de la grotte (allusion à celle du Kāmakōṣṭham?) et le regard de Śiva <sup>13</sup>. La déesse et Śiva apparaissent tous deux comme des incarnations de Kāma. Le corps de Pārvatī est le refuge de Kāma et l'arme dont il use face à Śiva (śl. 76; śl. 83). Une

9. D. SHULMAN, *Tamil Temple Myths, Sacrifice and Divine Marriage in the South Indian Saiva Tradition*, Princeton, 1980, pp. 170-176.

10. *The Saundaryalaharī or Flood of Beauty, traditionally ascribed to Śaṅkarācārya*, ed., transl., and pres. by W. NORMAN BROWN, Cambridge, Massachusetts, 1958.

11. Cf. śl. 76; śl. 86.

12. *yadāloke lokān dahati mahati krodhakalile dayādrā drṣṭis te śīśīram upacāraṃ racayati*.

13. Le nombril de la déesse est comparé à «l'entrée de la grotte de la réussite des yeux de Śiva» (*biladvāraṃ siddher giriśanayanānām*).



fois réuni à la déesse, ce dernier est la personnification même du sentiment érotique (śl. 94 <sup>14</sup>).

Trouve-t-on déjà à la période Pallava des traces de cet ensemble assez diffus de mythes attachés à la déesse de Kāñcīpuram dont témoignent les textes que l'on vient d'évoquer, parmi lesquels aucun ne semble remonter au delà du IX<sup>ème</sup> siècle <sup>15</sup>? Bien que beaucoup plus fragmentaires et elliptiques, les données contemporaines de la période Pallava recoupent partiellement la tradition attestée plus tardivement.

C'est dans un hymne dévotionnel du Nāyaṇmār Campantar que l'on rencontrerait les références les plus anciennes au sanctuaire de Kāmakoṣṭham: il semble que l'on désignait déjà alors tous les temples de la déesse par le terme de Kāmakoṣṭham, comme ce sera le cas dans certains textes traitant d'architecture et d'iconographie <sup>16</sup>. La date généralement proposée pour la composition des hymnes de Campantar étant le VII<sup>ème</sup> siècle <sup>17</sup>, le nom de Kāmakoṣṭham serait donc bien antérieur au règne de Rājasimha (700-728). Un autre des premiers Nāyaṇmār, Cuntarar, qui aurait peut-être été un contemporain de Rājasimha, évoque également le Kāmakoṣṭham de Kāñcīpuram où Śiva a installé son épouse et où elle dispense ses bienfaits <sup>18</sup>. L'hymne 61 de Cuntarar, dédié à Śiva Ekāmranātha, mentionne déjà la principale légende attachée au couple de Śiva et Pārvaṭī à Kāñcīpuram: le dieu provoque une inondation pour mettre à l'épreuve son épouse qui fait pénitence devant

14. *śarīrī śṛṅgāro rasa iva.*

15. D.R. Brooks situe la composition du *Lalitā Māhātmya* entre le IX<sup>ème</sup> et le XI<sup>ème</sup> siècle (*The Secret of the Three Cities...*, p. 99), celle de la *Saundaryalaharī* entre le X<sup>ème</sup> et le XI<sup>ème</sup> siècles (D.R. BROOKS, *Auspicious Wisdom. The Texts and Tradition of Śrīvidyā Śākta Tantrism in South India*, New York, 1992, p. 48). Pour W. Norman Brown (*op. cit.*, p. 29) la *Saundaryalaharī* «was probably composed after 1000 A.D., how much later, it is impossible to say». La *Pañcaśatī* serait attribuée au vingtième *acarya* de la lignée de Śaṅkara (C.R. SRINIVASAN, *Kanchipuram through the Ages*, Delhi, 1979, p. 247). Aucune date ne semble avoir été proposée pour le *Kāmākṣīvilāsa*.

16. Cf. V.A. DEVA SENAPATHI, *Kāmakoṣṭham, Nāyaṇmārs and Ādiśaṅkara*, Madras, 1975, p. 12; p. 20.

17. Cf. *Poems to Śiva. The Hymns of the Tamil Saints*, transl. by I. VISWANATHAN PETERSON, Princeton, 1989, p. 19: Campantar aurait vécu entre 570 et 670.

18. Hymne (*patikam*) 5.

le *liṅga*, la déesse effrayée étreint alors le *liṅga* et Śiva se révèle à elle. Le refrain sur lequel s'achève chaque strophe rappelle le miracle qui rendit la vue à Cuntarar: c'est pour voir Śiva, proclame le poète, qu'il a obtenu la vision. Sans doute est-ce le thème du regard du dieu, propre à la tradition de Kāñcīpuram, qui transparait ici. C'est ce qu'affirme en tout cas le *Periya Purāṇam* <sup>19</sup>: devenu aveugle, Cuntarar recouvra la vue par la grâce de Śiva après avoir rendu un culte à Kāmākṣi et vénéré Śiva à Kāñcīpuram sous sa forme locale d'Ekāmranātha («le seigneur de l'unique manguier»), tout en conservant constamment à l'esprit la pensée de la déesse. Cuntarar a imploré Śiva comme le dieu «au regard compatissant» <sup>20</sup>. L'hymne 61 rend grâce à Śiva de ce miracle. Tout indique en effet qu'Ekāmranātha est avant tout l'époux de Pārvatī, le dieu réconcilié avec Kāma <sup>21</sup>. Comme celui de la déesse, le regard d'Ekāmranātha est plein d'amour et de bienveillance.

### *Les inscriptions Pallava*

La principale inscription de Rājasimha est celle que l'on trouve au Kailāsanātha de Kāñcīpuram <sup>22</sup>, la réalisation majeure de son règne. Après une invocation à la Gaṅgā, l'inscription évoque les ancêtres mythiques Bharadvāja, Droṇa, Aśvatthāman et son fils Pallava qui aurait donné son nom à la dynastie.

La strophe 4 vante les qualités des Pallava. L'une de leurs épithètes retient l'attention: les Pallava sont «victorieux par la force sur leurs ennemis intérieurs, à commencer par Kāma» (*kāmādyantaścarā-riprasabhavijayinām*).

19. Consacré aux biographies des *Nāyaṇmār*, le *Periya Purāṇam* est daté du XII<sup>ème</sup> siècle.

20. *Songs of the Harsh Devotee. The Tevāram of Cuntaramūrttināyaṇar*, transl. by D. SHULMAN, Philadelphie, 1990, p. 396.

21. C'est ainsi qu'il semble présenté dans un hymne de Māṇikkavācakar (II, 77). Cf. aussi les hymnes IV, 151; XIII, 14 de Māṇikkavācakar. La forme de Śiva Ekāmranātha, «le seigneur de l'unique manguier» est également évoquée dans les textes mythologiques cités ici à propos de la déesse. On peut souligner aussi le lien symbolique entre le manguier et Kāma.

22. *South Indian Inscriptions*, vol. 1, ed. and transl. by E. HULTZSCH, Madras, 1890, pp. 8-24.

L'inscription passe ensuite (śl. 5) à la célébration de Rājasiṃha «le chef des Pallava qui a écrasé la troupe de ses ennemis de sa puissance (ou de sa lance), qui connaît bien l'art de gouverner, le [roi] glorieux au désir infini [engagé] sur la voie de la doctrine śivaïte (*śaivasiddhānta*), [celui] dont toutes les impuretés ont été réduites à néant»:

*śaktikṣunnārivargo vīditabahunayaś śaivasiddhāntamārgē  
śrīmān atyantakāma[h] kṣatasakalamalo dhūrdharaḥ pallavānām*

La strophe suivante (6) donne en partie l'explication du composé *atyantakāma*: le souverain est comparé successivement à Manmatha (autre nom de Kāma), Indra, Viṣṇu et Kubera. Il est peut-être significatif que cette énumération commence par Kāma. Le roi est [pareil à] Manmatha dans l'art de charmer les femmes habiles dans les arts:

*kalācaturayoṣitām rahasi rañjane manmathas...*

Le roi Raṇajaya («Victorieux au combat») est né pour sauver de l'océan du mal les hommes qui se noient, dévorés par le terrible monstre (*makara*) de l'âge Kali (śl. 8):

*jāto[']srau puruṣottamo raṇajayas trātuñ janān majjataḥ  
pāpābdheḥ kalikālabhīmamakaragrastān...*

Le *makara* est l'emblème de Kāma, celui qui figure sur son étendard. C'est avec cet étendard au *makara* que le dieu est d'ailleurs représenté à l'intérieur d'une des chapelles nord de l'enceinte du Kailāsanātha<sup>23</sup>. Ainsi il n'est pas impossible que le *makara* de l'âge Kali auquel le roi arrache ses sujets soit une allusion voilée à Kāma.

Deux inscriptions retrouvées à Mahābalipuram, l'une au Dharmarāja maṇḍapa<sup>24</sup>, l'autre au temple Gaṇeśa<sup>25</sup> offrent un texte sem-

23. Cf. A. REA, «Pallava Architecture», *Archaeological Survey of India*, Madras, 1909, planche XLIII, fig. 1.

24. R. NAGASWAMY, «New Light on Mamallapuram», in *Transactions of the Archaeological Society of South India-Silver Jubilee Volume*, Madras, 1962, p. 46. Cf. note 1.

25. *Ibid.*, pp. 48-49; SII, vol. 1, pp. 4-6.

blable. Elles commencent par invoquer Śiva en tant que meurtrier de Kāma (śl. 1):

*sambhāvasthitisamhāra kāraṇaṃ vītakāraṇaḥ [/  
bhūyād atyantakāmāya jagatām kāmamardanaḥ //*

«Puisse [Śiva] qui est la cause de la création, du maintien et de la destruction [de l'univers] et qui est [lui-même] sans cause, [puisse] le meurtrier du désir combler le désir infini des mondes».

Ce passage se réfère clairement aux relations paradoxales de Śiva avec Kāma, telles que les dépeignent les mythes attachés à Kāñcīpuraṃ que nous avons évoqués plus haut. Śiva est à la fois l'ennemi et l'allié de Kāma. C'est parce qu'il a vaincu Kāma qu'il peut aussi l'incarner et assouvir tous les désirs de ses sujets, à l'instar de sa parèdre Kāmākṣī.

L'épithète *atyantakāma* est ensuite utilisée à propos du roi Pallava (śl. 5):

*atyantakāmo nṛpatir nirjītārātimaṇḍalaḥ [/  
khyāto raṇajayaḥ śambhoḥ tenedaṃ veśma kāritam //*

«le roi Atyantakāma qui a conquis le territoire de ses ennemis est appelé Raṇajaya («Victorieux au combat»); c'est par lui qu'a été construite cette demeure de Śambhu (Śiva).»

Les deux noms employés ici pour désigner le roi relèvent des deux registres opposés de l'amour et du combat, et semblent faire écho au paradoxe du dieu à la fois ennemi de Kāma et dispensateur de bienfait, que développe la strophe suivante (śl. 6):

*jñāḥ sthānūr niṣkalaḥ somaḥ pāvakātmā vīyadvapuḥ [/  
bhīmāḥ śivo vijayatām śaṅkaraḥ kāmasūdanaḥ //*

«Victoire [à lui], qui est [comme un] pilier (*sthānūr*) et [pourtant] conscient, qui est indivisible et qui est [pourtant] la lune, qui est le feu et qui a pour corps l'éther, qui est terrible et bienveillant, qui est bien-faisant et meurtrier de Kāma». Le caractère favorable que souligne le nom de Śaṅkara est ici opposé à la forme terrible du meurtrier de Kāma.

Le roi est encore désigné un peu plus loin (śl. 8) par l'épithète d'Atyantakāma et décrit comme possédant le charme de Kāma:

*śrīmato [']tyantakāmasya dviṣaddarpāpahāriṇaḥ [']  
śrīnidheḥ kāmārāgasya harāradhanasaṅginaḥ... //*

Souhaitant la prospérité (*bhūti*) de Śiva (*Śaṅkara*) en vue du succès des vœux de ses sujets (*prajānām iṣṭasiddhyartham*), le roi a fait construire ce temple (śl. 10):

*tenedaṃ kāritaṃ tuṅgaṃ dhūrjaṭer mandiragrha[m] [']  
prajānām iṣṭasiddhyartham śaṅkarīm bhūtim icchatā //*

Il semble donc bien que Rājasimha se soit ici volontairement identifié à Śiva sous sa forme bienveillante de Śaṅkara, celui qui exauce tous les vœux.

On notera, enfin, que les deux temples sont évoqués à la fin de l'inscription comme «le temple du seigneur Pallava Atyantakāma» (*atyantakāmapallaveśvaragrham*), le *biruda* d'Atyantakāma prévalant sur tous les autres.

Dans l'inscription du temple du Rivage <sup>26</sup>, il est également fait allusion au lien avec Kāma de Rājasimha (śl. 2), célébré comme «celui que le monde des vivants a obtenu en tant que Kāma (ou «comme son désir»), [le roi] au désir infini (*atyantakāma*), [le roi] invaincu, l'unique souverain, celui qui porte Śiva comme ornement de sa coiffure, [le roi] extraordinaire, terrible et irrésistible [comme] la foudre pour les grands monarques.»

*atyantakāmam aparājitam ekarājaṃ candrārdhaśekharaśikhāmaṇim  
adbhutaṃ yam [']  
caṇḍāśaniṃ kṣitibhṛtāṃ mahatām asahyaṃ samprāpya kāmam iva nan-  
dati jīvalokaḥ //*

L'inscription Pallava d'Amarāvati <sup>27</sup> fait référence de façon plus explicite au mythe de Kāma en le situant dans le contexte de la légende

26. V. RANGACHARYA, «Two inscriptions of the Pallava king Rajasimha-Narasimhavarman II», in EI, vol. 19, 1927-1928, pp. 105-109.

27. SII, vol. 1, pp. 25-28.

de dynastique des Pallava. Les Pallava revendiquent leur origine comme remontant à une lignée qui compte dans ses rangs les fameux brahmanes-guerriers du *Mahābhārata*, Droṇa et son fils Aśvatthāman, lui-même une incarnation partielle de Śiva, comme le rappelle une inscription Pallava de Panamalai <sup>28</sup>. Aśvatthāman engendre un fils nommé Pallava à qui la dynastie devra son nom. L'inscription d'Amarāvati évoque les circonstances de la conception de ce premier prince Pallava, semblables à celles qui entourent la rencontre de Śiva et d'Umā. Alors qu'Aśvatthāman se livre à l'ascèse, son regard tombe sur la nymphe Madanī («l'énivrante») qui s'approche, entourée d'Apsaras, curieuse d'apercevoir l'ermite (śl. 5):

*tapasyatas tasya kilāpsarovṛtā surendrakanyā madanīti viśrutā [/  
kadācid āraṇyanivāsīmādiraṃ didṛkṣur ālokaṇaṃ jagāma sā //*

Comme le Śiva que contemple la déesse amoureuse évoquée par les mythes de Kāñcīpuram, Aśvatthāman, l'ancêtre mythique de la dynastie, incarne lui aussi Kāma:

*umeva śarvaṃ prababhūva nātmano nirīkṣ[ya] taṃ kāmam ivarṣiṣeṣam*

«Elle ne fut plus maîtresse d'elle-même lorsqu'elle l'eut aperçu, tel Kāma en vêtement d'ascète, comme Umā vit Śiva» (śl. 7).

L'inscription des plaques de Kasakudi attribuée à Nandivarman II Pallavamalla (731-796) <sup>29</sup>, un des successeurs de Narasiṃha à la tête du royaume Pallava, fait à l'inverse d'Aśvatthāman l'incarnation de «l'ennemi de Kāma»:

*munir āsīd aśvatthāmā manmathaśatror avatāraḥ* (śl. 16)

Or, on l'a vu les deux aspects de Śiva, l'incarnation de Kāma et l'ennemi de Kāma, sont indissociables dans les mythes de Kāñcīpuram.

A propos de la déesse, cette inscription fait appel à une image qui ne prend tout son sens que lorsqu'on se réfère à la tradition liée au culte de Kāmākṣī, la déesse dont le regard exauce les désirs:

28. V. RANGACHARYA, *op. cit.*, pp. 109-115.

29. E. HULTZSCH, «Kasakudi Plates of Nandivarman Pallavamalla», in SII, vol. 2, pt. 2, pp. 342-361.

[dr]ṣtvā lal [ā]ṭe nayana[m] [bhī]yeva kāmō na(ā) yām īśvara [i]ty  
upāste

«celle dont Kāma ne s'approche pas, comme si, ayant vu son œil frontal, il avait peur, se disant «c'est Śiva» (śl. 6).

Entre la déesse et Śiva, en effet, les rôles sont interchangeables: si Śiva est tour à tour l'allié et l'ennemi de Kāma, on peut en dire autant de la déesse Kāmākṣī qui dans le Lalitā Māhātmya affronte le démon issu des cendres de Kāma avant de ressusciter ce dernier.

Dans une autre inscription, celle des plaques d'Udayendiram<sup>30</sup>, plusieurs souverains donnés comme des descendants de Rājasimha sont comparés à Kāma, à l'instar de leur prédécesseur sur le trône Pallava. L'inscription mentionne parmi eux Nandivarman, dont la beauté évoque l'archer à l'arc fait de fleurs (Kāma):

*kusumacāpa iva vapuṣi* [25]

Pour ses ennemis il est la mort, pour les femmes, il est Kāma:

*kṛtānto ripūṇām anaṅgo vadhūnām* [29-30]

Par ailleurs le motif du regard de Śiva est aussi repris à propos du roi Parameśvaravarman:

*parameśva[ra] ivādhikadarśanaḥ paramadhārmikaḥ parameśvara-  
varma* [18-19]

«comme le seigneur suprême (Śiva) possédant un œil de plus, suprêmement juste, Parameśvaravarman...».

Le composé *adhikadarśana* recèle une pluralité de sens. Le mot *darśana* peut signifier «œil» ou «vision, compréhension», selon qu'on le prend au sens littéral ou figuré, mais il peut revêtir aussi le sens d'«apparence», tandis que *adhika* peut se traduire par «supplémentai-

30. E. HULTZSCH, «Udayendiram Plates of Nandivarman», in SII, vol. 2, pt. 2, pp. 361-374.

re» ou par «supérieur», «remarquable» ... Sans doute faut-il conserver à l'épithète *adhikadarśana* toute sa richesse sémantique. Le roi Parameśvaravarman est comparé au Śiva qui détruit Kāma de son troisième œil, et possède la connaissance supérieure, mais par «sa superbe apparence» il rappelle le Śiva qui incarne Kāma <sup>31</sup>.

Toujours à propos de Parameśvaravarman, on retrouve dans l'inscription de Kūram l'image paradoxale du roi à la fois paré de toutes les séductions et parfaitement maître de lui-même:

*anaṅgasya muktāguṇas tu hṛdaye muktāguṇa eva vanitā [nā]m [22]*

«[pareil] à un collier de perles sur le cœur de Kāma et pur de toute faute à l'égard des femmes dans son cœur».

Ainsi le *biruda* que privilégient les inscriptions de Rājasimha exalte le roi qui, prenant modèle sur Śiva, a vaincu Kāma mais incarne aussi la beauté et le charme du dieu de l'amour, qui vont de pair avec une libéralité sans limite: la métaphore a été reprise par ses successeurs, qui ne lui ont toutefois pas donné la même ampleur. L'ambiguïté qui s'attache à Kāma est constamment présente dans les inscriptions: c'est un dieu redoutable, mais aussi dispensateur de bienfaits. Outre ces deux significations, le terme de *kāma* semble parfois pris dans une acception voisine de celle du mot *bhakti*. C'est ainsi que dans l'inscription de Rājasimha à Vayalur <sup>32</sup>, le roi est décrit comme «toujours rempli d'un désir infini (*atyantakāma*) dans le culte [qu'il rend] aux deux pieds de lotus de Śiva»:

*[śa]mbhoḥ pādāra[vindadvaya]paricaraṇe nityam atyantakāmaḥ (śl. 11-12)*

31. La métaphore est répétée à propos de Parameśvaravarman dans l'inscription de Kūram: voir E. HULTZSCH, «A Pallava Grant from Kūram», in *SII*, vol. 2, pt. 2, pp. 144-155, p. 148, [19].

32. H. KRISHNA SASTRI, «The Vayalur Pillar Inscription of Rajasimha II», in *EI*, vol. 18, 1925-1926, pp. 145-152.



Dans l'invocation au dieu qui ouvre l'inscription de Kasakudi, le terme *kāma* renvoie cette fois à Śiva, «plein de *kāma* envers ceux qui prennent plaisir à s'incliner [devant lui]» (śl. 3):

*kāmadharaḥ praṇā[ma]nirate*

Ainsi, dans le contexte religieux de Kāñcīpuram, le terme de *kāma* semble utilisé pour qualifier la relation mutuelle du fidèle et de Śiva: compassion bienveillante du dieu, ardeur passionnée du dévôt.

### *Yogadakṣiṇāmūrti, Kāmāntakamūrti*

Dans les temples construits sous le règne de Rājasimha, on reconnaît presque toujours dans la niche médiane du mur sud de la cella, la forme de Śiva *Dakṣiṇāmūrti* (fig. 3), forme ascétique de Śiva sous laquelle il dispense son enseignement à ses disciples. C'est à cette période qu'apparaît dans la niche Nord qui lui est symétrique une autre forme ascétique (figs. 1 et 2) dont l'identification pose quelques problèmes. Contrairement à la *Dakṣiṇāmūrti*, cette forme ne s'est pas maintenue au-delà de la période Pallava. Śiva est figuré assis en posture de méditation, les jambes croisées et les genoux maintenus par une bandelette (*yogaṇḍa*). Ses deux mains antérieures sont simplement posées sur ses genoux et ne tiennent pas d'attributs, tandis qu'on reconnaît dans ses deux mains postérieures un rosaire (main droite) et un flacon (main gauche). Aux pieds du dieu est représenté un personnage à l'apparence quelque peu difforme à peu près identique à celui que l'on voit sur les reliefs consacrés à la *Kālārimūrti* (fig. 4), la représentation de la victoire de Śiva sur le dieu de la mort Kāla.

La posture et les attributs de ce Śiva en méditation correspondent exactement à ceux de la *Yogadakṣiṇāmūrti* telle que la décrivent deux Āgama sur lesquels on reviendra. Néanmoins la description de la *Yogadakṣiṇāmūrti* ne rend pas compte de la présence du grand personnage à demi allongé aux pieds de Śiva. On pourrait évidemment reconnaître en lui Apasmāra (ou Muyalakaṇ, en tamoul), le démon incarnant l'oubli que l'on observe sous le pied des *Dakṣiṇāmūrti* de l'époque Cola. Cependant Apasmāra n'est jamais représenté sur les *Dakṣiṇā-*

*mūrti* Pallava. De plus, même dans ses premières images, Apasmāra est un nain, ce qui n'est pas le cas du personnage évoqué ici <sup>33</sup>.

Nous proposons de reconnaître dans cette forme de Śiva la *Kāmāntakamūrti* («la forme du meurtrier de Kāma»). Telle qu'elle est décrite dans l'*Uttarakāmikāgama*, cette image doit montrer Śiva assis dans la posture de la *Yogadakṣiṇāmūrti* et Kāma comme s'il venait de tomber devant lui <sup>34</sup>. Or l'une des trois descriptions proposées dans l'*Aṃśumadbhedāgama* <sup>35</sup> et dans le *Śilparatna* <sup>36</sup> pour la *Yogadakṣiṇāmūrti* correspond exactement à notre image, en ce qui concerne la figure de Śiva: les talons sont placés ensemble au départ des cuisses (? *urumūrdhni*), les jambes sont croisées et maintenues par un cordon (*yogapaṭṭa*) placé entre le cheville et le genou, les mains antérieures sont posées sur les genoux, tandis que les deux mains postérieures gauche et droite tiennent respectivement le vase et le rosaire <sup>37</sup>. Cependant la coiffure donnée dans ces deux *Āgama* pour cette forme est le «cercle de tresses» (*jaṭāmaṇḍala*) habituel sur les *Dakṣiṇāmūrti* du mur sud de la cella, alors que notre image est coiffée du chignon (*jaṭāmakūṭa*) décrit par le *Pūrvakāraṇāgama* <sup>38</sup> pour Śiva Kāmāntaka, comme du reste pour beaucoup d'autres formes. L'image placée dans la niche principale du mur nord de la cella est bien une *Yogadakṣiṇāmūrti* pour ce qui est de la figure du dieu. Pourtant, comme on l'a souligné plus haut, les *Āgama* ne mentionnent pas à propos de cette *mūrti* le personnage couché au premier plan.

33. F. L'Hernault met en doute l'identification courante de ce personnage comme Mūyalakaṇ (J. DUMARÇAY et F. L'HERNAULT, *Temples Pallava construits*, Paris, 1975, p. 106).

34. *Uttarakāmikāgama*, 57: *agre tu dakṣiṇāmūrter yoganiṣṭhasya manmatham/ kuryāt tu patitaṃ dṛṣṭipātād eva ca tatksaṇāt* (T.A. GOPINATH RAO, *Elements of Hindu Iconography*, Madras, 1908, rééd. New York, 1968, vol. II, pt. II, p. 75).

35. *Aṃśumadbhedāgama*, 75 (cf. T.A. GOPINATH RAO, vol. II, pt. II, pp. 142-143).

36. *Śilparatna*, 22 (*ibid.*, p. 145).

37. *urumūrdhni samāśritya anyonyam pādapārṣṇikau// yogapaṭṭikayopetaṃ jaṅghāmadhye dvijottama/ prasārya pūrvahastau dvau jānūpari nidhāpitau// apare dakṣiṇe cākṣamālā vāme kamaṇḍalum/ jaṭāmaṇḍalasamyuktaṃ tataś candraśekharam//...* (*Aṃśumadbhedāgama*, 75). Nous trouvons la même description dans le *Śilparatna*, 22 (T.A. GOPINATH RAO, vol. II, pt. II, p. 145).

38. *Pūrvakāraṇāgama*, 11 (cf. T.A. GOPINATH RAO, 1914, vol. II, pt. II, p. 76). Dans le même *Āgama*, la *Kāmāntakamūrti* doit être figurée comme la *Vyākhyānadakṣiṇāmūrti* caractérisée par le geste de l'enseignement.

Par ailleurs la description que donnent deux Āgama de la *Kāmāntakamūrti* diffère cependant en plusieurs points de notre image. Ainsi Kāma doit tenir un arc et des flèches ou simplement une flèche. Ses acolytes (Vasanta, Rati...) peuvent être représentés ou non, sa bannière porte l'image d'un poisson <sup>39</sup>. En outre Śiva lui-même a quatre mains: deux d'entre elles tiennent le rosaire et le serpent, tandis que les deux autres font le geste de *patāka* et de *śuci* (geste de «l'aiguille» exprimant la menace, l'index levé) <sup>40</sup>. Les deux attributs évoqués sont ceux qu'on aperçoit à l'époque Cola, à partir du XI<sup>ème</sup> siècle, dans les *Dakṣiṇāmūrti* du mur sud de la cella, on peut donc supposer que la description de ces Āgama correspond à un stade de l'évolution iconographique bien postérieur à la période Pallava, même si elle peut témoigner à certains égards d'une tradition plus ancienne.

A première vue l'aspect assez difforme du personnage ne plaide pas en faveur de son identification comme Kāma. Le dieu de l'amour est en effet toujours présenté dans les textes comme un idéal de beauté. On a cependant remarqué plus haut la similitude parfaite entre le dieu de la mort (Kāla) que piétine Śiva *Kālāri* et le personnage placé devant Śiva *Yogadakṣiṇāmūrti*. Or, dans le sud de l'Inde tout particulièrement, Kāma et Māra, le dieu de la mort sont souvent confondus. La mort et la résurrection de Kāla telles qu'elles sont racontées dans certains *Purāṇa* ressemblent beaucoup à celle de Kāma <sup>41</sup>. Si l'on admet que la légende du *Lalitā Māhātmya* dans laquelle les cendres de Kāma donnent naissance au démon Bhaṇḍa peut remonter à une tradition plus ancienne que la rédaction du *Māhātmya*, cela expliquerait peut-être aussi que l'on ait donné des traits plutôt démoniaques à Kāma, lorsqu'il est évoqué en tant qu'adversaire de Śiva. Il est vrai que dans une des chapelles du mur sud du Kailāsanātha de Kāñcīpuram, Kāma est représenté sous les traits harmonieux qui lui sont normalement attribués <sup>42</sup>, mais il s'agit du Kāma

39. *Uttarakāmikāgama*, 57.

40. *Pūrvakāraṇāgama*, 11.

41. Cf. W.D. O'FLAHERTY, *The Origins of Evil in Hindu Mythology*, University of California, p. 234: dans le *Viṣṇudharmottara* et le *Skanda Purāṇa*, Śiva brûle Kāla de son troisième œil puis accepte de le ressusciter. Kāla vivra sans corps, exactement comme Kāma (*Viṣṇudharmottara*).

42. Malheureusement défigurés par l'enduit qui recouvre beaucoup de sculptures de l'enceinte!

ressuscité par Śiva à qui le dieu et son épouse accordent leur faveur (*Kāmānugrahamūrti*). Ces deux manières si différentes de figurer Kāma au Kailāsanātha illustrerait l'ambiguïté du dieu qui est tour à tour l'ami et l'adversaire de Śiva.

La *Kāmāntakamūrti* en elle-même n'a jamais été beaucoup représentée dans l'iconographie <sup>43</sup>. En fait, si l'on en juge d'après les textes iconographiques cités plus haut, elle peut apparaître comme un développement particulier de la *Dakṣiṇāmūrti*, cette forme qui a connu, à l'inverse, une immense popularité en Inde du Sud. Or la *Dakṣiṇāmūrti* elle-même est indirectement liée à l'épisode de la mort et de la résurrection de Kāma. C'est en effet après le suicide de sa première épouse Satī et la destruction du sacrifice de Dakṣa que Śiva se retire pour méditer dans la forêt, sous un banyan (*vaṭa*) <sup>44</sup>. C'est alors que les dieux décident de lui envoyer Kāma afin de l'amener une seconde fois au mariage, en dépit de ses réticences.

Le dieu qui médite sous le banyan est donc l'ascète inabordable qui réduit Kāma en cendres, mais il est aussi, dans la tradition du Sud de l'Inde, l'incarnation même de la grâce divine, le dieu qui dispense à ses fidèles son enseignement. Dans l'iconographie Pallava, la *Dakṣiṇāmūrti* du mur sud de la cella fait généralement du reste le geste de l'argumentation (*jñānamudrā*) indiquant que le dieu transmet sa doctrine aux sages qui l'entourent. En revanche la *Yogadakṣiṇāmūrti* (ou *Kāmāntakamūrti*, selon notre hypothèse) a les mains au repos: ici c'est le moment de la pure méditation qui est évoqué, avec tout ce qu'il implique de retrait par rapport au monde et à l'action.

L'iconographie mise à l'honneur sous Rājasiṃha aurait ainsi «dédoublé» la *Dakṣiṇāmūrti* entre une forme strictement ascétique et à certains égards redoutable (celle du nord, qui met Kāma à mort) et une forme bienveillante (celle du sud).

La *Dakṣiṇāmūrti* de la niche sud de la cella resta figurée à la même place pendant des siècles. Dépasant largement l'épisode lié à

43. L'image la plus remarquable qui lui soit consacrée se trouve sur un des murs du grand temple Cola de Gaṅgaikoṇḍacolapuram, le Bṛhadiśvara.

44. *Bhāgavata Purāṇa*, livre IV, chap. 6; *Śiva Purāṇa*, *Rudra Saṃhitā*, chap. 27-40.

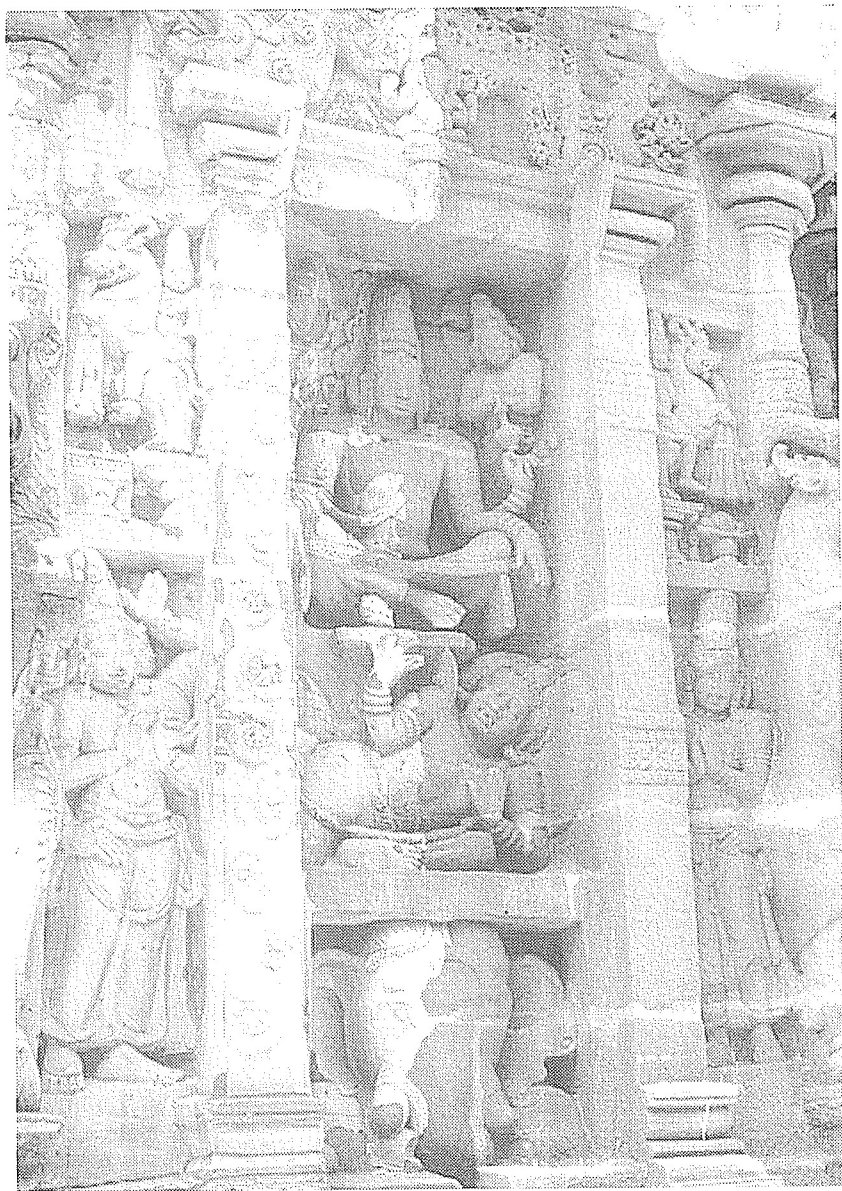


Fig. 1 - Śiva Yogadakṣiṇāmūrti ou Kāmāri, Temple du Kailāsanātha à Kāñcīpuram (VIII<sup>ème</sup> s.), mur nord du sanctuaire, niche centrale.



Fig. 2 - Śiva Yogadakṣiṇāmūrti ou Kāmāri, Temple du Kailāsanātha à Kāñcīpuram (VIII<sup>ème</sup> s.), dans une des chapelles de la partie sud de l'enceinte.

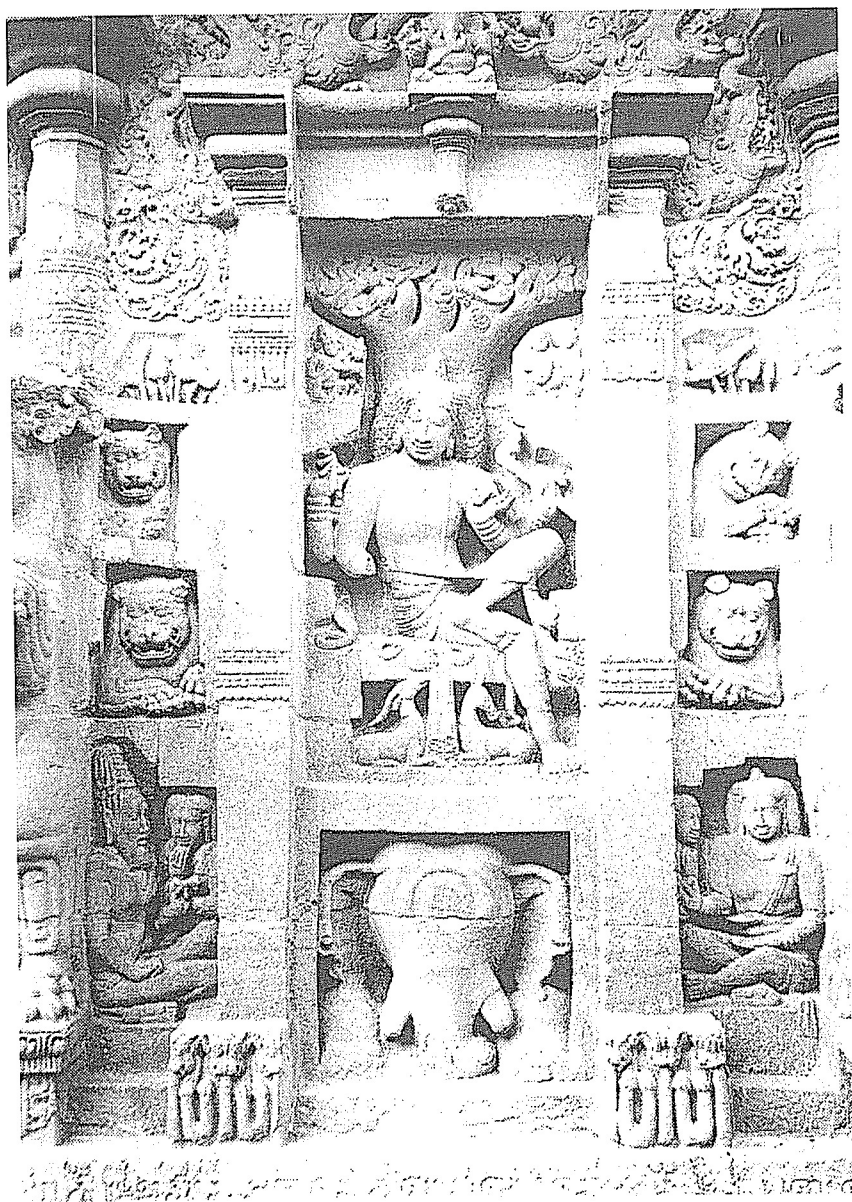


Fig. 3 - Śiva Dakṣiṇāmūrti, Temple du Kailāsanātha à Kāñcīpuram (VIII<sup>ème</sup> s.), mur sud du sanctuaire, niche centrale.





Fig. 4 - Śiva Kālāri, Temple du Kailāsanātha à Kāñcīpuram (VIII<sup>ème</sup> s.), mur nord du sanctuaire.



Kāma, elle continua d'incarner la grâce inépuisable du dieu. La *Kāmāntakamūrti*, quant à elle, était peut-être trop étroitement liée au culte et aux mythes locaux ainsi qu'à la légende dynastique des Pallava: aussi ne survécut-elle pas au déclin de la dynastie, et resta-t-elle limitée au royaume Pallava.

Quoi qu'il en soit, les inscriptions Pallava nous révèlent la richesse des significations contenues dans cette image. Celle-ci renvoie au contexte religieux pan-indien (le mythe de la mort et de la résurrection de Kāma tel qu'il est raconté dans l'épopée et les grands *Purāṇa*) et au contexte local (le culte de Kāmākṣī et d'Ekāmranātha et les légendes qui l'accompagnent), au dieu suprême et à son double terrestre, le souverain Pallava. En célébrant par ailleurs la victoire sur «l'ennemi intérieur», les inscriptions soulignent aussi la dimension psychologique et humaine de ce mythe, dans laquelle tout fidèle pouvait se reconnaître.